

Il traduttore lamentoso. È impossibile tradurre *Essere e tempo?* (Existenz - Dasein - Vorhandenheit)

Alfredo Marini

Università degli Studi di Milano. Dipartimento di Filosofia
V.le dell'Università 7, I-20122 Milano

Find similar papers at core.ac.uk

provided by Dip

Resumen. *El traductor insatisfecho. ¿Resulta imposible traducir Ser y tiempo? (Existenz, Dasein, Vorhandenheit)*

En primer lugar : ¿es posible y se puede traducir el término «Dasein», usado por Heidegger en *Ser y tiempo*? El autor sostiene que sí y defiende la traducción italiana de Pietro Chiodi (que, por otro lado, ha caído completamente en desuso), quien utiliza «esserci» (ser-ahí) como un equivalente perfecto de «Dasein». En segundo lugar: ¿es verdad que el alemán es un idioma intraducible? El autor sostiene que ésta es una afirmación insensata. Quien defienda esta afirmación no es digno de la propia lengua.

Palabras clave: Existenz, Dasein, Vorhandenheit, *Ser y tiempo*.

Abstract. *The plaintive translator. It is impossible to translate Being and Time? (Existenz, Dasein, Vorhandenheit)*

First : Is it possible and suitable to translate the word «Dasein», used by Heidegger in *Being and Time*? The author thinks it is and defends the Italian translation by Pietro Chiodi (translation that, however, the author regards as out of date on the whole), who uses «esserci» (Being-there) as a perfect substitute for *Dasein*. Second: Is it true that German language is untranslatable? The author thinks it is a senseless statement. Who maintains that statement does not deserve to use his own language.

Key words: Existenz, Dasein, Vorhandenheit, *Being and Time*.

Sumari

- | | |
|------------------------------|--|
| I. Esserci o non esserci? | II. Intraducibilità della lingua tedesca |
| This is the question at-hand | |

I. Esserci o non esserci? This is the question at-hand

Come è noto, *Sein und Zeit* è un'analitica dell'esistenza. Ma, in tutte le lingue moderne occidentali più ricche di tradizione filosofica¹, «esistenza» si dice, nell'ordine: *lat.* existentia, *it.* esistenza, *sp.* existencia, *fr.* existence, *ingl.* existence

1. Indichiamo, per brevità, soltanto latino <lat.>, italiano <it.>, spagnolo <sp.>, francese <fr.>, inglese <ingl.>, tedesco <ted.>.

e, infine, *ted.* Existenz! Assumiamo provvisoriamente questa parola come esemplare in un quadro inter-indoeuropeo.

In tutte queste lingue, «esistenza» ha *due* significati principali, che sono stati originariamente isolati dalla cultura grammaticale, logica e filosofica greca nel modo che possiamo così schematizzare:

1. *il <fatto> che è* (*gr.* hoti esti, *lat.* quod est, *ted.* daß es ist) in quanto distinto da
2. *che cos'è* (*gr.* ti esti, *lat.* quid est, *ted.* was ist es / wie ist es).

Questa distinzione separa l'esistenza dal suo senso, l'accadere da ciò che accade, opponendo così come due entità separate *existentia* ed *essentia*: Ma in realtà, quando diciamo «la nostra esistenza», noi aboliamo la separazione e ci riferiamo alla *vita umana*: sia alla sua specifica essenza e qualità, sia al suo destino e alla sua vicenda. In questo significato del termine non si pensa affatto al *che* in opposizione al *che cosa* (*Daßsein* vs *Wassein*) ma, in tutte le lingue indicate, *si pensa insieme* l'esistenza e l'essenza, e cioè il «fatto che» esistiamo «così e così, come» di fatto esistiamo, nella nostra vicenda personale e storica. E precisamente: come qualcosa il cui «*Daßsein*», è quello di *essere* il proprio *hic et nunc* secondo un *Wassein* che corrisponde alle modalità del nascere, del vivere e del morire o, *insieme e reciprocamente*, come un *Wassein*, una serie di modi forme e possibilità tipicamente «umane», che non sono un'immagine fantastica, ma hanno ogni volta e sempre nel proprio destino e nella propria storia il segno indelebile e la zavorra *urzufällig* di un «*Daßsein*». Orbene, questi due aspetti, sia nella loro distinzione come «*existentia*» ed «*essentia*», sia nella loro fusione, sono formulazioni latine fuse nella *koine* greco-latina ellenistico-romana, e trasmesse a tutte le lingue moderne sopra indicate. Dico alle «lingue» e non solo alle «culture» filosofiche e scientifiche in senso specialistico.

Le lingue sono sedimentazioni assai più vaste e durature dei linguaggi e delle culture. Possiamo considerare le strutture concettuali profondamente calate nella linguisticità delle singole lingue come degli archetipi capaci di condizionare a priori, e perfino di generare terminologie diverse in tutti i linguaggi della cultura (da quello filosofico a quello commerciale). Il problema della traduzione tra lingue affini e storicamente incatenate (come quelle indicate!) *non è e non deve essere* soltanto quello di trovare equivalenti immediati, superficiali e «impressionistici» nella prassi attuale di un modo di lettura e di un tipo di pubblico. Si deve invece, sia pure soltanto implicitamente, rendere omaggio in un solo e concreto atto traduttivo ai vivi e ai morti, ai prossimi e ai remoti, nello spazio, nel tempo e nella specificità riconosciuta di un determinato linguaggio presente in lingue diverse e praticato tra popoli affini per diverso grado o accomunati in varia misura da scambi culturali consolidati.

Ciò significa anche, che la buona traduzione di un testo non è mai «inventata», né dispone di una rosa di possibilità molto ampia tra cui il fantasioso interprete possa scegliere come meglio gli aggrada, ma offre possibilità di scel-

ta piuttosto ristrette e rigorose, che possono attingere simultaneamente a diversi comparti o livelli di uso linguistico attuale o sedimentato. Ancora diverso (*ma non troppo!*) è il caso di lingue reciprocamente estranee come sarebbe a noi il giapponese), nelle quali l'accomunamento può presentarsi storicamente in fasi più o meno iniziali e pertanto provvisoriamente, per usare un termine del linguaggio economico, in forme di «scambio ineguale».

La responsabilità culturale non è meno grave e profonda della responsabilità filosofica. Come la responsabilità filosofica consiste nel rendersi conto (e nel render conto!) delle operazioni che compiamo mentre filosofiamo, così la responsabilità del tradurre comporta la massima umiltà e rispetto per lo spessore materno e passivo (ma straordinariamente fecondo) della lingua storica. Che, dunque, non è sempre e solo la «lingua d'uso» o il «linguaggio d'uso», ma che deve sempre pretendere di *entrare* a farne parte. «*Entrare nell'uso*» (*entrare* a far parte della lingua o del linguaggio d'uso): ecco il problema dei cosiddetti «neologismi», che in senso lato non sono solo lessicali, ma riguardano anche le forme stilistiche, sintattiche, morfologiche; e non sono solo prestiti o calchi da lingue straniere, ma anche estensioni da linguaggi diversi della stessa lingua, o riproposizione di forme arcaiche e desuete. Il problema delle coniazioni «nuove», a qualsiasi livello, è quello della creatività del linguaggio, che confina ed è quasi l'altra faccia, dell'arte di modificare e aggiornare le istituzioni. *Questa* è una «bilateralità» che va praticata costantemente!

La traduzione del termine *Existenz* usato in *Essere e tempo* non dovrà tener conto solo di queste distinzioni ed equivalenze, ma anche di un'altra circostanza decisiva. Come ricordavo sopra, il termine esistenza ha nelle nostre lingue (sia di ascendenza latina che germanica) un duplice significato, che potremmo anche indicare come *a*) quello di «vita umana» e *b*) quello di «pura esistenza» (*bloßes <da>-sein*). Ma in tedesco (come spesso accade anche in inglese, dove alle radici latine si affiancano sinonimi di radice germanica), accanto ad *Existenz* abbiamo *Dasein*, che corrispondono rispettivamente ai termini *it.* «esistenza» ed «esserci», i quali traducono esattamente tutte le differenze, e anche le ambiguità heideggeriane, tra *Existenz* e *Dasein*.

Una fortuna che, secondo Vezin² (e io non ho veri argomenti per confutarne la tesi) non toccherebbe in sorte alla lingua francese. Io posso solo sospettare che vi sia un'affinità segreta tra tedesco e italiano, mentre in questo caso il francese mi resterebbe inattingibile (cosa mai vorrà dire «être-là»? Forse «esser-là»? — non oso supporlo). Devo credere a Vezin quando discute con dotta eleganza per cinque pagine (*ibid.* 520-26) dell'inadeguatezza di «être-là» a tradurre *Dasein*, e devo concordare con lui quando finisce citando la frase di una lettera a Beaufret (23.XI.1945) in cui Heidegger afferma: «*Da-sein* signifie pour moi [...] *être-le-là*». E Vezin giudica rettamente: non è, questa frase di Heidegger,

2. Un brillante studioso francese di filosofia tedesca, il quale, dopo aver vagliato traduzioni parziali in francese che coprono circa 40 anni di letture francesi di quest'opera, nella presentazione delle note alla sua traduzione francese di *Sein und Zeit* (Paris: Gallimard, 1986, p. 515 s.) ha dichiarato intraducibile il termine *Dasein*.

la traduction inespérée che, in Francia si poteva desiderare, la miraculeuse solution d'un traduction passe-partout! Qui Heidegger non traduce ma spiega, la sua è una *paraphrase explicative*! Eppure, trovo qui una sfumatura che a Vezin sembra sfuggire: in quella frase, Heidegger non spiega il senso di *Dasein*, ma neppure il senso che attribuisce a *Dasein*! Heidegger si limita a introdurre il senso transitivo di «Sein» e questa, sì, è una chiave universale per la comprensione del suo pensiero sull'essere. Questo senso ritorna in *Dasein* come un caso particolare. Perciò non è neppure intonata l'osservazione successiva: «[...] jamais être-le-là n'atteindra l'insurpassable simplicité de *Dasein*».

Quale semplicità? *Dasein* non comporta, neppure in tedesco e neppure in *Essere e tempo*, sempre e di per sé quel senso transitivo di «-sein»: solo l'interpretazione e la concettualizzazione ontologica glie lo impongono. Ma questa è un'operazione che il senso performativo di *Essere e tempo* ci insegna a fare ogni volta in proprio, con i termini corrispondenti nelle nostre singole lingue! *Dasein*, anche in *Essere e tempo*, significa proprio *être-là*: e se non è un'espressione «qui ne donne aucune idée» (Vezin, 521) —o, come dice Rivera a proposito di ser ante los ojos (M.H., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, p. 462), «que no nos habla»— essa non significa certo di per sé tutto quello che Heidegger e fa dire. Del resto, tutto il lessico della metafisica è quello che è ma, proprio per questo e proprio lì, esso viene seduta stante reinterpretato e riproposto nell'orizzonte della domanda ontologica! Se non lo traduciamo coi limiti del suo significato corrente, non permettiamo di registrare la sua trasformazione ermeneutica e distruggiamo per principio tutta l'operazione onto-logica di Heidegger (anche quella che prosegue «dopo» *Sein und Zeit*).

Niente paura, dunque, se il «là» sembra «ontico»! Giacché, come nel Discorso della Montagna gli ultimi saranno i primi, proprio perché è ontico esso può diventare ontologico! In effetti, il nostro *it.* «ci», che come il *ted.* «da» deriva da un pronome dimostrativo indoeuropeo (e così pure il *fr.* là, l'*it.* là e lo *sp.* allá vengono dal *lat.* illac, dove la «c» perduta era determinante!) può assumere le tre forme della *Befindlichkeit*, del *Verstehen* e della *Rede*. L'esser-ci è il proprio «ci» («ahí», «là», «there») in queste tre forme.

In *Essere e tempo* (§.9), il termine *Existenz* viene proposto nel senso di *essenzia del Dasein*, mentre quest'ultimo termine (che designa la specifica *existentia* di quell'ente che io via via già sono), viene ad assumere il carattere di indicazione formale (formale *Anzeige*) riferita a una vasta gamma, organica e sistematica, di esistenziali (*Existentialien*) raccolti

- a) sotto il titolo fenomenologico di «essere-nel-mondo»,
- b) sotto il titolo ontologico di «cura» e infine,
- c) sotto il titolo ermeneutico di «temporalità» (*Zeitlichkeit*).

Il problema di esprimere in un solo termine tutte queste «titolazioni» simultanee è lo stesso problema che l'Autore ha affrontato in tedesco: infatti, neppure la lingua tedesca offre come tale, già fatto, questo plesso semantico! Se vogliamo imparare qualcosa da Heidegger non dobbiamo cancellare questo compito ma, da bravi scolaretti, «dobbiamo fare il compito».

Si noti che la relazione tradizionale (aristotelica!), per cui l'essenzia deve esser compresa non in sé ma in base alla sua esistenza, viene esplicitamente conservata da Heidegger e addirittura duplicata simmetricamente nei due termini: ciò che cambia è solo il carattere «fenomenologico» dell'esistenza e dell'essenzia. *Questa e quella* vengono ora «descritte» in modo nuovo! Il contenuto semantico di esistenza e di essenzia, nel senso tradizionale era, fenomenologicamente, toto coelo diverso da quello dell'ente in questione sotto i titoli «Dasein» e «Wesen». Come forma delle forme in cui *siamo* il nostro «ci» (cura), *Existenz* è ora il senso del *Dasein*, ma anche il *Dasein* non è più quello di prima: non è più cosa-oggetto, ma «interesse per il proprio essere», autoreferenzialità, riflessione (*Zeitlichkeit*). *Existenz* e *Dasein* significavano la stessa cosa. Non appena sorge la domanda sul senso di essere, essi significano bensì ancora la stessa cosa, ma il senso di questa cosa è ora mutato: mentre prima l'uomo era un ente speciale nel mondo degli enti, ora gli enti sono momenti particolari nel mondo dell'uomo. L'interesse per il proprio essere ha capovolto il senso dell'essere. Nell'uomo e nel suo mondo —in quanto l'uomo è essere-nel-mondo— l'esistenza non si può più separare, neppure fenomenologicamente (e non solo per una sorta di «dover essere» come in tutta la tradizione) dall'essenzia ed è ora questo nuovo nesso tra *Existenz* e *Dasein* a chiamarsi «cura». Nell'uomo e nel suo mondo, sia le «cose» che le loro «idee» o concetti sono ora ridotti alla «stessa cosa». Ma la collocazione di questa «cosa» è mutata perché fa parte di una dimensione temporalmente «costruita» all'interno della prassi umana, una dimensione che si chiama «tecnica». Per indicare la scoperta nuova del senso antico e moderno di termini tradizionali come «ente», «cosa», «oggetto», «Seiendes», «Ding», «Sache», «Gegenstand», «Stück», etc.) viene allora introdotto quello di *Vorhandenheit*, che io traduco: «esser-sottomano» (vedi anche: *it.* (Chiodi): «semplice presenza»; *sp.* (Gaos): «ante los ojos»; *sp.* (Rivera): «estar-ahí»; *ingl.* (Maquerrie/Robinson): «present at hand»; *ingl.* (Stambaugh): «objectiv presence»).

Perché questo stacco netto di *Vorhandenheit* da *Existenz* e da *Dasein*? Innanzitutto, perché va sottolineato che un uomo è un uomo! è un uomo! Per sapere se un uomo è in casa, o no, si chiede: «Ist Herr Heidegger da?», per sapere se una scatola è disponibile in un cassetto, si chiede: «Ist die Dose vorhanden»? Qualche volta si potrebbe dire anche: «Ist die Dose da?» Ma in nessun caso, se non ironicamente, si direbbe: «Ist Herr Heidegger vorhanden?»

Ma, in secondo luogo, se Heidegger usa una coppia di termini che contiene la radice «hand-», con la quale si allude chiaramente alla distinzione postromantica e postidealista tra «la mano» e «l'occhio», tra il «Be-griff costruito» e l'«Anschauung fluente-vivente» (si vedano, per es. il conte Yorck von Wartenburg e la fenomenologia husserliana!) —*perché mai* il traduttore non dovrà *cercare* di rendere il senso etimologico (che in questo caso è carico di un senso storico-culturale)? Il problema non è più che una parola «ci parli», «ci dica qualcosa» (che spesso è qualcosa di risaputo!). Deve dirci la cosa giusta, e magari la cosa inaudita. Perciò noi traduciamo, non solo grazie alla nostra fortuna specificamente italiana, *Vorhanden/Zuhanden* = «sottomano»/«allamano».

Spiace trovare, nelle nostre lingue occidentali, *Vorhanden* tradotto come segue:

- in *it.* (Chiodi): «semplicemente presente» – <zuhanden = «utilizzabile»>;
- in *sp.* (Gaos): «ante-los ojos» – <zuhanden = «a la mano»>, (Rivera): «estar-ahí» (che, oltretutto, si confonde col da = «ahí» di *Da-sein*!), in alternativa con: «meramente presente» – <zuhanden = «a la mano»>;
- in *fr.* (Vezin): «là-devant» – <zuhanden = «utilisable»>;
- in *ingl.* (Maqu./Robins.): «present (nce)-at-hand» – <mentre zuhanden = «ready-to-hand»>, (Stambaugh): «objective presence» (che si confonde con la traduzione di *Anwesen* e *Gegenwart*) – <mentre *Zuhanden/heit* = *at-hand/handiness*>.

Ciò induce un penoso sentimento di solitudine.

Ma allora mi chiedo: perché usare il termine «present/presence» (Chiodi, Maquarrie/Robinson, Rivera, Stambaugh), per tradurre *anche* la radice «hand» (che vistosamente si riferisce a tutt'altra tradizione!), quando la radice di «presente» è inflazionata dalla necessità di tradurre *Anwesen* e *Gegenwart*? Sono problemi pratici, tecnici. Ma solo un filosofo se li può porre e risolvere, un non-filosofo se li pone sì, ma li ingarbuglia. E, *überhaupt*: l'opera si intitola *Essere e tempo*. L'Autore sa di cosa parla quando parla del tempo. Là dove l'Autore evita di usare il termine «presente» trovo temerario che il traduttore, troppo presumendo della propria filosofia, ce lo infili di suo. Se l'Autore parla di parole storicamente date, non è il caso di trovargli un equivalente senza fare le operazioni corrispondenti! In una città istriana ho letto all'angolo di una via «J. Zeleny» (era la traduzione di «via Giuseppe Verdi»!). Anche il traduttore giapponese deve capire che qui non si tratta di tradurre soltanto dei presunti «equivalenti semantici» nella propria lingua, ma insieme, di illustrare delle «euro-parole», tratte da una «euro-tradizione»: la traduzione giapponese dovrà tradurre *virtualmente* l'intero lessico occidentale. A noi basta riconoscerlo dentro il *Kometenschweif* semantico di una parola tedesca.

In terzo luogo: una delle due o tre chiavi che Heidegger adopera per la riforma del lessico filosofico è proprio lo svolgimento tridimensionale dell'appiattimento ontologico sul modello della moderna *Weltthesis* naturalizzante che affianca la cosa e l'idea: la radice «hand-» vuole sottolineare che si tratta di un processo pragmatico-tecnico-scientifico, connesso alla creazione moderna di una prassi socio-culturale derivante dalla scienza galileiana, e che va a finire nel problema della tecnica. Perché una traduzione intereuropea deve cancellare questo riferimento? Questo riferimento è proprio quello che più interesserà il traduttore giapponese! Aiutiamolo a servirsi anche delle nostre traduzioni inter-indoeuropee!

Ma torniamo al *Dasein*. Fin dai corsi friburghesi, e in concomitanza col suo sforzo di caratterizzare il fenomeno della «vita cristiana» (Paolo, Agostino, Lutero, Pascal, Kierkegaard, fino ai teologi contemporanei Barth e Bultmann, coi quali Heidegger evita notoriamente, per varie ragioni, di entrare in una discussione diretta), Heidegger cerca di definire una concezione della «vita

umana» —insomma: un'*antropologia!*—, sufficientemente «fondamentale» da raccogliere in sé tutte le possibili ontologie regionali e mondane del tipo previsto nei progetti «enciclopedici» vitalistici di Dilthey e di Simmel, in quello natorpiano della ragione soggettiva, in quello cassireriano delle forme simboliche, in quello rickertiano dei valori e, in fine, nella *Weltontologie* fenomenologica proposta da Husserl con le sue *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*.

Il *Leitmotiv* propriamente filosofico di questa ricerca è tuttavia nell'integrazione del criticismo kantiano con l'autocoscienza romantica (la «deduzione trascendentale», che non è apodittico-dimostrativa, può esser considerata una forma iniziale di analisi descrittiva di tipo schlegeliano!), e del concetto neoromantico-diltheyano con quello fenomenologico-husserliano di *Selbstbesinnung*. In questa fase, e per questo aspetto della sua impresa ontologica, Heidegger si sentirà vicino a Karl Jaspers, benché lo sappia del tutto estraneo a sé per il modo e l'ampiezza inaudita del proprio porre la domanda circa il senso dell'essere come tale.

Nell'ordine di questa istanza antropologica (ottimamente risultante nell'italiano «esser-ci»), e per Heidegger *preliminare* alla domanda circa il senso dell'essere come tale, emerge attraverso approssimazioni analitico-fenomenologiche (la *Selbstgenügsamkeit* della vita, la *Ruinanz*, la *Reluzenz*, la *Bekümmerung* come caratteristica essenziale del vivere umano, ecc.) il concetto di «cura» <*Sorge*> come essere dell'esserci. Vezin ci rifa la storia del termine «Dasein»: ma se fu usato per tradurre *existentia*, e in particolare l'esistenza di Dio, nelle *Meditazioni metafisiche* del 1641 o nel saggio kantiano del 1763, quello era solo il problema medievale del «Daßsein»: se qualcosa c'è, allora Dio c'è e l'universo *si regge* (un regno <*reich*, *reichen*; *rex*, *reggere*> che sia di questo mondo <cf. l'evangelico «Il suo regno non è di questo mondo»! etc.>; ecco una *Welt* che deriva da *Walten*!). Ma se invece non c'è nulla, e non possiamo dimostrare che ci sia alcunché? Allora crolla il potere temporale e l'ordine «politico» dell'universo mondo. *Problema serio, maniera di porlo* che oggi (nel tempo della nostra *anche pratica* responsabilità per il tutto!) ci fa sorridere.

Heidegger prende i suoi termini non solo dalla tradizione teologico-metafisica, ma anche dal linguaggio comune. E *Dasein* è anche il nostro esserci quotidiano, quello dell'«inquietum cor meum», quello (citato da Vezin) di vita quotidiana nella formula positivista «Kampf ums Dasein» (struggle for life) (p. 520). Senonché Heidegger ha dato a questo termine «une signification entièrement neuve, une signification révolutionnaire!», ed è per questo che, se lo traduciamo in francese, con «là-être», esso non dà alcuna idea! (Vezin, cit. p. 521). Lasciando *Dasein* non-tradotto, Vezin ha l'aria di voler decretare un degno «monumento» alla grandezza di Heidegger. Ora, Heidegger, che era uomo umile e superbo nella e della sua umiltà, non ha dato a un termine un significato «rivoluzionario». *Riformatore* è piuttosto il pensiero di Heidegger, che riesamina alla luce di un'antropologia nuova (nuova solo perché gravida di una domanda sul senso dell'essere sempre rinnovata), il senso del *lessico filosofico europeo*, tutto quanto! Forse, per la gloire (et ad

maiores) Vezin avrebbe anche potuto lasciare in tedesco *tutte le parole* che compongono *Sein und Zeit*.

II. Intraducibilità della lingua tedesca?

Che il tedesco sia una lingua intraducibile, è un leggendario e snobistico pregiudizio euro-occidentale, messo in circolazione (per opposte ragioni) da parte neolatina e da parte anglosassone. Con, ciò si è forse realizzato uno di quei fatali «accerchiamenti» (abbracci negativi) della Germania che tanti lutti hanno recato all'Europa e all'Occidente! I neolatini non tollerano i radicali germanici, gli anglosassoni non tollerano la sintassi latineggiante. La verità è che, in Occidente, il tedesco è una lingua assolutamente straordinaria, diversa da tutte le altre lingue «germaniche», costruita nei millenni attraverso forti e variabili convivenze lungo il limes imperiale romano-cristiano, e negli ultimi secoli attraverso ricorrenti dosi di unificazione forzata, burocratico-amministrativa e pedagogico-clericale, fino al colpo congiunto di Gutenberg e Lutero che ne hanno determinato la popolarità, e consolidato lo stile ne varietur.

Come gran parte delle lingue germaniche, la lingua inglese, con la sua semplicità morfologica e sintattica e la sua pronunciata permeabilità lessicale, mantiene forse i tratti più caratteristici delle parlate germaniche originarie, mentre lo *hochdeutsch* dipende in modo massiccio da una civilizzazione diretta e costante esercitata in Germania dal modello romano, fino all'alto Medioevo, da quello romano e umanistico, poi. Ancor più marcata è la fedeltà della cultura tedesca alle terminologie filosofiche e teologiche tradizionali, sì che l'esperienza più comune, scavando nell'etimologia delle parole tedesche, è quella di scoprire calchi e prestiti (in senso lato: *Lehnbildungen*) dal latino, dall'italiano e dal francese. In questo senso si può dire che lo *hochdeutsch* è una lingua romanza con lessico prevalentemente germanico, che contiene interi «linguaggi» (per esempio, quello filosofico!) che sono più romanzi che germanici (la stessa parola *Philosophie* utilizza, come l'*ingl.* e il *fr.*, la trascrizione latina del *phi* greco). E in questo senso, si può anzi aggiungere che la responsabilità storica per il linguaggio filosofico in lingua tedesca comporta un'importante componente di responsabilità per il linguaggio e per la tradizione filosofica occidentale *tout court*, sentita in Germania come cosa propria.

La qualità specifica di tale responsabilità consiste però nel fatto che (a parte la mistica tedesca) il linguaggio filosofico tradizionale non fu mai usato in Germania in modo spontaneo ed evolutivo, ma sempre in piena responsabilità culturale, storica e scientifica: la responsabilità a cui ci costringe la necessità della verifica e della coscienziosità traduttiva. La traduzione è in Germania più che altrove la forma originaria, la culla stessa della lingua e della cultura letteraria in generale («letteraria» in senso proprio, filosofica, teologica, musicale, ecc.). È per questa ragione che Fichte, nelle *Reden an die deutsche Nation*, afferma che i Tedeschi conoscono le altre lingue europee meglio di chi le parla, anche se *poi sbaglia* quando sostiene, per converso, che i Tedeschi parlano in

piena spontaneità la loro lingua come una lingua originaria, pura, incontaminata e coincidente con l'esperienza viva, immediata e primaria della vita stessa, una lingua che non scherza, che forse è addirittura priva di esprit e magari di humor, ma che in compenso dice sempre la verità! *Sbaglia...* —dico— a meno di non conferire anche a termini come «spontaneità», «esperienza», «immediatezza», «verità», un senso nuovo. Del resto, un dato di esperienza umana e, in particolare, l'immediatezza del *parlare* non è «immediata» nello stesso senso della percezione di un sasso.

Così si può dire che un eccesso di autocoscienza linguistica (l'essenza stessa del tradurre!) sembra accompagnare la storia della lingua tedesca e conferire, in essa, un senso sistematicamente più ampio e profondo alle parole del lessico latino, comunque acquisito. Questo doppio senso germanico sullo sfondo della struttura latina si deposita non visto sul fondo del lessico altotedesco per saltar fuori come un diavoletto tirolese di carnevale (Krampus!) quando si tenta una traduzione radicale.

Voglio aggiungere, in questa breve nota, una altrettanto breve riflessione sulle tesi di François Vezin. Già la traduzione inglese di Maquerrie e Robinson aveva lasciato non tradotto il termine *Dasein*, con tutti gli svantaggi del caso: usare da un lato *Da-sein* e dall'altro, per tradurre il «Da», ricorrere a un'espressione supplementare «the There»³! Ma qui non si fa un'umile e coscienziosa scelta di necessità (come spesso nella vecchia traduzione inglese, tanto accurata e preziosa, anche se simile a un commento a piè di pagina) bensì si tenta una «dimostrazione» retoricamente assai impegnata, apparentemente desiderosa di convincere tutto il mondo della propria inevitabilità. Proprio questa circostanza trasforma quella scelta legittima in una questione del tutto diversa. E, innanzitutto, in una *questione*. Alla quale si è giocoforza invitati a rispondere. Ma per rispondere bisogna pensare a fondo la circostanza. Ed è così che ho dovuto constatare come questa scelta, per quanto legittima, sia tanto sgradevole che dover ammettere che sia, in generale, quella giusta (non solo per l'*it.*, ma anche per il *fr.*, l'*ingl.* e lo *sp.* —perché anche Rivera l'accoglie!)... ebbene, lo confesso, mi spiacerrebbe. Grazie Gaos, per aver tradotto *Dasein* con «ser ahí»! Per la lingua italiana il problema non esiste.

La tesi di fondo di Vezin, comunque argomentata e arricchita di gustose citazioni da pittori e letterati francesi, consiste nel trarre dalla constatazione che il francese non è il tedesco la conclusione, che ogni traduzione non può

3. A proposito di *Dasein* le traduzioni esistenti sono, a mio parere, spesso poco soddisfacenti: coloro che scelgono di *non* tradurre *Dasein* sono poi costretti a tradurre «da» con un altro termine, facendo perdere tutto il senso e la concreta percezione dell'operazione heideggeriana di scavo sulla terminologia tedesco-europea. Abbiamo infatti:

Gaos/Chiodi: «ser ahí»/«esser-ci»/, dove si può dire: *essere il proprio «ci» / ser su 'ahí'; il «ci» dell'essere / el 'ahí del ser*; etc.;

sp. (Rivera): «Dasein» + «Da» = «ahí»;

fr. (Vezin): «Dasein/in alternativa a: «là-être» + «Da» = «là»;

ingl. (Maqu./Robins): «Dasein» + «Da» = «the There»;

(Stambogh): «Dasein» + «Da» = «the There».

che essere approssimativa. Dalla constatazione che «il tedesco di Heidegger» non è un tedesco corrente e che «la langue de *Sein und Zeit* est insolite», Vezin trae poi la conclusione (del resto già implicita nella prima constatazione!) che sarebbe necessaria un'edizione bilingue di questo testo. Perciò egli rimanda il lettore francese alla cosa più «bilingue» che ci sia: un buon vocabolario tedesco-francese; ed offre la propria traduzione, come traduzione servile («auxiliaire»), specialmente a quel «lettore in cui predomina la preoccupazione per l'opera originale» informandolo altresì che, con l'aiuto aggiuntivo di un vocabolario e «avec un peu d'habitude», finirà col capire sempre meglio.

Ma l'apparente ovvietà di queste argomentazioni che, ostentando un basso profilo, sembrerebbero sottrarsi alle solite critiche paranoiche degli altri traduttori, si muove in realtà anch'essa nella tradizionale linea lamentosa e contraddittoria comune a tutti, me compreso, i traduttori da che mondo è mondo (com'è difficile «rendere» nella nostra lingua questo e quello! — o come è incredibile e quasi scandaloso l'«errore di traduzione» del collega tal dei tali!) — e va a toccare problemi assai gravi e tutt'altro che ovvi, perché storicamente fondati. La graduatoria delle difficoltà parte da quella, generalissima, che la lingua francese è «essentiellement analytique» (e quindi, nel suo proverbiale «rationalisme», trova ostiche le «parole lunghe» e le parole composte) per arrivare a giustificare il vero senso della lecture bilingue: che essa deve «mantenere l'intraducibile, senza rassegnarsi all'incomunicabile». Una scommessa («pari») che presume nel lettore una «bilateralità» crescente: cioè lo sforzo che il *lettore* dovrebbe fare, di *diventare* lui stesso bilingue. Si chiede una mutazione antropologica? Il problema non è questo: è solo quello dei gradi di approssimazione culturale necessari a gettare il ponte.

Questa prospettiva — che non parte da una comunanza dinamica sempre in atto, ma sogna un adeguamento perfetto per negarne la possibilità — è cosa ben più profonda ed eroica del fare una semplice traduzione! Ma proprio per questo essa, da un lato, giustifica la massima *intolleranza* per ogni tentativo di rendere i termini, le formule, gli effetti sintattici e stilistici più originali e innovativi di un grande autore (o anche di uno piccolo — piccolo ma occasionalmente originale — perché no?). Ma, dall'altro, giustifica altresì la massima *tolleranza* per i livelli dozzinali di un testo (quelli che, insomma, *non* sono insoliti e che si possono tradurre col vocabolario!). Si può obiettare: nessuno ha mai notato che l'originalità di un autore originale sta in ogni sua virgola e in ogni sua scelta lessicale? Che essa è indisciungibile da una scelta stilistica? Che un servo dozzinale può servire solo un signore dozzinale? Queste considerazioni, non nasceranno da una pratica e da una concezione grossolana di ciò che è la synchronie di un testo? O si tratta solo di un po' di elegante snobismo e io non ho capito nulla?

Ma (vorrei fare osservare) questo sforzo di *diventare bilingue*, richiesto a chi può, è tipicamente e originariamente *tedesco* e Hölderlin, nella prova del proprio e dell'estraneo, non fa che riassumere la drammatica e fondante *Selbstbesinnung* storico-culturale tedesca del protoromanticismo: una *Selbstbesinnung*, alla quale oltre alle *Reden* di Fichte anche l'opera di Herder, o quella di Schiller mirano. La

considerazione di H. Meschonnic (citato da Vezin a p. 517) a proposito di Celan, che là dove l'autore porta al limite la propria lingua non si possa ricalcarlo se non «bilateralmente», è un'esperienza reale della traduzione letteraria, ma viene presentata come un sofisma che sfrutta il paradosso del limite (per es.: il massimo numero naturale è ancora un numero? O meglio: rientra nell'insieme dei numeri naturali?). Ma, io dico, c'est très simple: si risponde al paradosso inventando le diverse potenze dell'*alefe* si traduce Celan ponendosi a cavalcioni di due potenze contigue, che non devono necessariamente essere «il tedesco» e «il francese» (due astrazioni, alla fine!): basta che siano un francese corrente e un francese culto, arcaico, poetico, gergale (come fa, ad es., Vezin col termine *Zeug* = util) o, comunque, *due* «linguaggi» francesi...

E infine, un grido di dolore mi sia permesso: *Non è possibile* che il francese sia una cosa così piatta come Vezin la ipotizza, mentre nel suo stesso modo di scrivere lo nega: per accorgersene e per capire cos'è la libertà non serve studiare la Rivoluzione francese, basta leggere *un solo* poeta francese! È così che, nonostante la «rivoluzione» (sanguinaria e tradita) e nonostante il «razionalismo» (carolingio, assolutista, bonapartista, tecnocratico) della lingua francese, noi comprendiamo che anche in Francia, per bacco!, c'è la libertà.

E neppure è il caso di lasciarsi sgomentare dall'osservazione, vera «ma non troppo», di F. Fédier (citato ibidem) che «les mots français sont comme indépendants ou autonomes et que la tension de la langue ne peut pas, comme en allemand, s'obtenir par agglutination». Essa conclude che, dunque, ogni sacrificio in questo senso sarebbe una vera e propria stonatura e andrebbe «violemment contre le rythme propre au français». Perché il francese dovrebbe essere una sola canzone? Perché in francese dovrebbe esserci un così drastico *chorismos* tra poesia e prosa? Perché, se pur ci fosse, dovrebbe essere assolutamente accettato come un tabù? Forse che la storia è un letto di Procuste o è che nessuno prova a dire «il re è nudo!»?

Nella Penisola italiana (faccio un esempio noto) dove è nato il primo modello di moderna lingua europea, la differenza tra poesia e prosa, come quella tra i diversi generi di «prosa» e i diversi generi di «poesia» (e anche quella tra lingua latina e lingua toscana e poi tra il toscano e le altre svariate lingue letterarie «dialettali») è una leggenda distrutta, prima dalla storia (ovviamente: la storia d'Italia!) e poi dalla filosofia crociana. L'Accademia della Crusca è ammirata ed amata (come la chiesa cattolica romana) ma non è un'autorità ufficiale e chi le pone in mano il manganello bonapartista di Mussolini manca di buon gusto.

Essere e tempo offre innanzitutto una grande messe di nuove categorie, ecco perché tanta creatività lessicale in *Sein und Zeit*: ma queste categorie (gli esistenziali) possono e devono ottenere un loro lessico, anche in una lingua romanza, attingendo alla comune sedimentazione profonda. A meno che non si voglia sostenere che i Tedeschi sono antropologicamente *toto coelo ganz anders!* Forse, non piace leggere tutte queste sostantivizzazioni di avverbi e aggettivi e verbi? D'accordo! Abbondare in tali formulazioni sarebbe orribile! Ma in misura discreta si può. Come un esempio di intraducibilità, di ineffabilità, direi

quasi «razziale», viene portata da Vezin (p. 517; *SuZ*, p. 85) una frase di *Sein und Zeit*, presa e intesa come una qualunque, tra molte possibili:

Dem Besorgen begegnet es als dieses Zuhandene.
(al pro-curare esso si fa incontro come questo ente allamano)

Ora, in effetti, si tratta di una frase qualunque. Ma è la passione stessa di Vezin a indurci, sia pure in via ipotetica, a riferire la sensazione di brivido per il totalmente altro piuttosto *al francese* che al tedesco. Goethe afferma nelle *Massime* «die Gewalt einer Sprache ist nicht, daß sie das Fremde abweist, sondern daß sie es verschlingt». Poiché è sempre vero il motto: «Dimmi cosa traduci e ti dirò chi sei!», *ma* vogliamo considerare necessaria anche la «*prova del proprio*», il dubbio che ci coglie è dunque il seguente: non sarà, nelle osservazioni di Vezin, proprio *il francese* la lingua non svelata, quella davvero ineffabile, intraducibile, inattingibile? La «chance» non giocata e non perduta di Bataille?

Aggiungendo alla frase citata da Vezin anche la frase precedente, essa suona in italiano (nell'*it.* della mia traduzione, compiuta nel 1993):

A partire dall'in-cui del trovare opportuno (*Bewendenlassen*) si dà luogo al di-cui dell'opportunità (*Bewandtnis*). Al pro-curare, esso viene incontro come questo ente allamano.

Che vuol dire soltanto: l'ente allamano non c'è: «è» solo in rapporto al *Besorgen*!). E, en passant, non è un «utilizzabile» <Chiodi>, né un «utilisable» <Vezin>! Non mi sembra affatto appropriato che il traduttore espliciti la *possibilità* di questo ente *di essere utilizzato* (come putacaso, di *suggerire un ricordo* <o un mondo di ricordi come, per es.: la madeleine di Proust!>), quando l'Autore stesso non lo fa, ma lo propone *per quello che è in sé e per sé*: un ente allamano nella rete pragmatica dei rimandi (*Verweisungen*).

Commetterò l'ingenuità di sacrificare la lamentela e la flagellazione-auto-flagellazione sado-masochistica del traduttore, ma mi sembra che, a parte il rigor mortis dei singoli termini tecnici (l'«in-cui», il «di-cui»), qui vada tutto benissimo.

Vezin «depreca» (forse considerandola una beata illusione) il tentativo di fare una traduzione su cui il lettore possa senz'altro studiare e pensare senza fare della filologia tedesca e dell'ermeneutica tedesca a ogni passo! Ma *questo* è stato proprio il mio ingenuo proposito e devo dire, a conferma della mia ingenuità, che mi sembra perfino in gran parte riuscito. Ho detto «in gran parte». Però devo aggiungere (pensando alla famosa distinzione di Schleiermacher): se non porto gli Italiani a mangiare le briciole dell'arrosto tedesco, non voglio neanche dare loro l'impressione che in *Essere e tempo* si parli di tarallucci antropologici o di vino ideologico⁴. Io invece allargo la bocca alla lingua italiana, affinché riesca

4. È una frase italiana proverbiale: «le cose finiscono a tarallucci e vino!» quando *nulla* accade, tutto resta in famiglia e si fa pace all'osteria... come dire: con Brezel e birra).

a *verschlingen das Fremde*, tutto quanto. E agli Italiani àuguro soprattutto di sganciarsi dalla servitù filologico-bilaterale, per aver *scoperto* proprio filologicamente il punto essenziale ad ogni parola, e non per aver *coperto* di miele italico la mostarda tedesca. Àuguro loro di riuscire a digerire la domanda ontologica, per andare oltre, da sé, sulle proprie gambe. Naturalmente, ritengo anche che una cattiva traduzione di *Sein und Zeit* (una traduzione troppo «antropologica» e diméntica del sale husserliano che condisce la minestra di Heidegger), non ci fa capire nulla del cosiddetto «secondo Heidegger»: della sua *Wende* e della stessa *Kehre*! Nego inoltre e da ultimo («in cauda venenum»), a coloro che non sono d'accordo su questo punto, ogni comprensione dell'attualità della fenomenologia husserliana.